

भावना सिद्धान्त र सञ्चारको सिद्धान्तीकरण

डा. निर्मलमणि अधिकारी

nma@ku.edu.np

सार: यो लेखमा वैदिक परम्पराको एक प्रमुख दर्शनको रूपमा प्रतिष्ठित मीमांसा दर्शनको भावना सिद्धान्तबारे विवेचना गरिएको छ। यसमा छवटा उपशीर्षकहरू दिई विभिन्न खण्डमा भावना सिद्धान्तका अनेक पक्ष बारे परिचर्चा गरिएको छ। पहिलो खण्डमा मीमांसा दर्शनका परम्परामा भावना संज्ञाको अर्थ बारे चर्चा गरिएको छ। दोस्रो खण्डमा शाब्दी भावना र आर्थी भावनाको अन्तरसम्बन्ध स्पष्ट पारिएको छ। तेस्रो खण्डमा मीमांसा दर्शनका परिप्रेक्ष्यमा साध्य, साधन र इतिकर्तव्यताको विश्लेषण गरिएको छ। चौथो खण्डमा आर्थी भावना र चोदनाको अन्तरसम्बन्ध स्पष्ट पारिएको छ। पाँचौं खण्डमा कुमारिल भट्टको ज्ञानविषयक सिद्धान्त र भावना सिद्धान्तको अत्यन्त संक्षिप्त तुलना गरिएको छ। छैटौं खण्डमा भावना सिद्धान्तको प्रयोग गरी सञ्चारको सिद्धान्तीकरण कसरी भएको छ भन्ने संक्षेपमा चर्चा गरिएको छ।

बीज शब्दहरू: कुमारिल भट्ट, भावना सिद्धान्त, मीमांसा दर्शन, सञ्चारको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा, सञ्चार ढाँचा, सञ्चार सिद्धान्त, सिद्धान्तीकरण।

१. भावना

भावना सिद्धान्त वैदिक दार्शनिक परम्पराका छवटा दर्शन (षड्दर्शन) मध्येको एउटा दर्शन मीमांसा (पूर्व मीमांसा वा जैमिनीय मीमांसा पनि भनिने) को आधारभूत अवयव हो। 'भावना' अवधारणालाई मीमांसा दर्शनको "सर्वस्व" मानिएको ("भावना मीमांसकानाम् सर्वस्वम्" – न्यौपाने, सन् १९९४ख, पृ. २८) एवं मीमांसाशास्त्रमा भावना शब्दको सबैभन्दा धेरै तात्विक

एवं मौलिक महत्त्व छ, भनिएको (पाण्डेय, सन् २००१, पृ. १११) पाइन्छ । मीमांसाप्रणीत भावना सिद्धान्तलाई संस्कृत काव्यशास्त्रले समेत आत्मसात् गरेबाट पनि यसको महत्ता दृष्टिगोचर हुन्छ (अधिकारी, वि.सं. २०६९ख) । भावना सिद्धान्तको अनुशीलन सञ्चार विधाका दृष्टिबिन्दुबाट पनि गरिएको छ (अधिकारी, वि.सं. २०६९क, वि.सं. २०७१ख, वि.सं. २०७६) ।

भावना शब्दको अर्थ बारे मीमांसकहरूले प्रशस्त चर्चा गरेका छन् । 'भू' धातुबाट प्रेरणार्थक 'णिच्' प्रत्यय लगाएर 'भावना' शब्द निर्मित हुन्छ (तन्त्रवार्तिक, पृ. ४७९) । त्यसैले 'भावयतीति भावना' भन्ने प्रसिद्ध छ । कुमारिल भट्टले श्लोकवार्तिकमा वैदिक वाक्य 'स्वर्गकामो यजेत'लाई मीमांसा गर्दै तीन अवयवहरू (साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता) सहितको 'भावना'को क्रियार्थकता उजागर गरेका छन् (पृ. ५३१-५३२) । मीमांसा परम्परामा भावना क्रियार्थक हो भन्ने तथ्यलाई कुमारिलले तन्त्रवार्तिक (पृ. ४७९) मा पनि प्रष्ट्याएका छन् ।

पार्थसारथि मिश्रका अनुसार, "भवितुर्भवनानुकूलो भावकव्यापारस्तावद्भावना ।" (शास्त्रदीपिका २।१।१), अर्थात् उत्पद्यमानको उत्पत्ति अनुकूल भावक (उत्पादक) को जुन व्यापार छ, त्यो नै भावना हो । आपदेवकृत मीमांसान्यायप्रकाश (पाण्डेय, सन् २००१) मा भावनालाई यसरी परिभाषित गरिएको छ : "भावना नाम भवितुर्भवनानुकूलो भावकव्यापारविशेषः ।" अर्थात् कुनै उत्पद्यमान वस्तुको भवन अर्थात् उत्पत्तिको अनुकूल (जनक), भावक अर्थात् उत्पादकको व्यापारविशेषलाई भावना भनिन्छ (पृ. २२३) ।

लौगाक्षिभास्करकृत अर्थसंग्रह (शास्त्री, सन् २००८) मा भावनाको लक्षण निम्नानुसार गरिएको छ : "भवितुर्भवनानुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः ।" अर्थात्, उत्पत्तिशीलको उत्पत्तिमा कारणभूत जो उत्पादयिताको मानसिक व्यापार विशेष हुन्छ, त्यसलाई भावना भनिन्छ (पृ. २१) । कृष्णयज्वकृत मीमांसापरिभाषामा बताइएको छ : "भावनात्वम् नाम भवितुः प्रयोजकव्यापारत्वम् ।" अर्थात्, उत्पद्यमान वस्तुको प्रयोजक व्यापारलाई भावना भनिन्छ (पृ. ८८) ।

यसरी शास्त्रदीपिका, मीमांसान्यायप्रकाश, अर्थसंग्रह र मीमांसापरिभाषा सबैमा भावनालाई 'व्यापार'का रूपमा लिइएको छ र कुमारिललेभैँ उनका

परवर्ती मीमांसकहरूले पनि भावनालाई क्रियार्थक मानेको देखिन्छ। भनिएको छ कि भावना मानसिक क्रिया (व्यापार) हो, शारीरिक क्रिया होइन (शास्त्री, सन् २००८, पृ. २१) भनिएको छ। क्रियार्थक 'भावना'ले कार्य-व्यापार वा कर्मानुष्ठान (वैदिक सन्दर्भमाचाहिँ यागानुष्ठान) प्रति प्रवृत्ति (अभिप्रेरणा वा उन्मुखता) को अपेक्षा गरेको हुन्छ।

२. शाब्दी भावना र आर्थी भावना

मीमांसा दर्शनमा अभिहित 'भावना'का दुई आयाम हुन्छन् : शाब्दी भावना र आर्थी भावना। भनिएको छ : "भावना नाम भवितुर्भवनानुकूलो भावकव्यापारविशेषः। सा च द्विविधा, शाब्दी भावना आर्थी भावना चेति" (मीमांसान्यायप्रकाश)। "भवितुर्भवनानुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः। सा द्विधा। शाब्दी भावना आर्थी भावना चेति" (अर्थसंग्रह)। "तत्र लिङ्लोट्प्रत्यययुक्तेषु वाक्येषु द्वे भावने प्रतीयते शब्दभावनार्थभावना च" (मानमेयोदय)।

शाब्दी भावनालाई अभिधा भावना संज्ञाले पनि जनाइएको पाइन्छ (तन्त्रवार्तिक २।१।१)। कुमारिलले तन्त्रवार्तिकमा शब्दनिष्ठ प्रेरणापरक (प्रवर्तनात्मक) व्यापारलाई नै शाब्दी भावना मानेको देखिन्छ ("अभिधाभावनामाहुरन्यामेव लिङादय" – तन्त्रवार्तिक, पृ. ४७४)। यसको तात्पर्य प्रष्ट्याउँदै आपदेवकृत मीमांसान्यायप्रकाशमा भनिएको छ कि शाब्दीभावना र प्रेरणा पर्यायवाची हुन्। मीमांसान्यायप्रकाश का अनुसार, व्यक्तिको प्रवृत्तिको जनक, भावकको व्यापारविशेषलाई भावना भनिन्छ ("तत्र पुरुषप्रवृत्त्यनुकूलो भावकव्यापारविशेषः शाब्दी भावना")। अर्थसंग्रहका मतमा प्रयोजकको त्यस व्यापारविशेषलाई, जो प्रयोज्य व्यक्तिको प्रवृत्तिलाई उत्पन्न गर्नेवाला हुन्छ, शाब्दी भावना भनिन्छ ("तत्र पुरुषप्रवृत्त्यनुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः शाब्दी भावना")। कृषायज्वाकृत मीमांसापरिभाषामा शब्दनिष्ठ व्यापारलाई नै शाब्दी भावना भनिने र यसलाई प्रवर्तना, प्रेरणा पनि भनिने बताइएको छ ("शब्दनिष्ठव्यापारत्वाच्छाब्दी भावनेत्युच्यते। ... प्रवर्तना प्रेरणेति चोच्यते")।

वैदिक वाक्य 'स्वर्गकामो यजेत'लाई मीमांसा गर्ने हो भने यसमा निहित 'यजेत' पदमा 'त' प्रत्ययमा दुई अंशहरू हुन्छन्। ती दुवै अंशहरू भावनाका वाचक हुन्। जसमध्ये, पहिलो भावना लिङादिनिष्ठ हुन्छ एवं

प्रेरणा-बोधक (प्रवर्तनात्मक) हुन्छ र यसलाई शाब्दी भावना भनिन्छ । अनि, दोस्रो भावना क्रियासामान्यको बोधक हुन्छ र यसलाई आर्थी भावना भनिन्छ (पाण्डेय, सन् २००१, पृ. १११) । लौकिक वाक्यमा पनि यसरी नै भावनाद्वयको विद्यमानता हुन्छ, जहाँ पहिलो भावनाले प्रयोजक व्यक्ति (वक्ता) को अभिप्राय, आज्ञा वा इच्छालाई व्यक्त गर्छ ।

मानौं यज्ञदत्तले देवदत्तलाई भन्छ कि 'ओदनम् पच' (भात पकाऊ) । देवदत्तलाई यज्ञदत्तको 'ओदनम् पच' वाक्य सुनेर यो ज्ञान हुन्छ कि यज्ञदत्तको प्रयोजन म (देवदत्त)मा पाकानुष्ठानका प्रति प्रवृत्ति (उन्मुखता) उत्पन्न गर्नु हो । तदनुसार देवदत्तमा पाकानुष्ठानका प्रति उन्मुखता (प्रवृत्ति) पैदा हुन्छ । देवदत्तमा पाकानुष्ठानका प्रति उत्पन्न हुनेवाला उन्मुखता (प्रवृत्ति) रूप मानसिक क्रियालाई आर्थी भावना भनिन्छ र यज्ञदत्तमा देवदत्तगत आर्थी भावनालाई उत्पन्न गराउने उन्मुखता-रूप 'मानसिक व्यापार'लाई 'शाब्दी भावना' भनिन्छ । (शास्त्री, २००८, पृ. २०) । देवदत्तको प्रवृत्ति (पाक-विषयक) उत्पन्न हुनुमा कारणभूत वा सहायकभूत यज्ञदत्तको अभिप्रायविशेष भावना (शाब्दी) हो । यज्ञदत्तको वाक्यलाई सुनेर नै देवदत्तमा प्रवृत्ति उत्पन्न भएको हो । भावना अभिप्राय विशेष हो र अभिप्रायको कुनै साध्य हुन्छ । यहाँ भावना (शाब्दी)को साध्य देवदत्तको प्रवृत्ति हो । आर्थी भावनारूप देवदत्तको प्रवृत्तिको सिद्धि यज्ञदत्तनिष्ठ भावनाबाट हुन्छ । यज्ञदत्तनिष्ठ शाब्दी भावनारूप क्रिया देवदत्तप्रवृत्तिरूप आर्थी भावनालाई उत्पन्न गर्छ (शास्त्री, २००८, पृ. २१) । वैदिक विधिवाक्य (जस्तै : यजेत स्वर्गकामः) का हकमा उक्त वाक्यको प्रयोजन (अभिप्रायविशेष) नै शाब्दी भावना हो र श्रोता व्यक्तिमा उत्पन्न हुने यज्ञ गर्ने प्रवृत्ति (उन्मुखता)लाई आर्थी भावना भनिन्छ ।

शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२) का अनुसार, 'देवदत्त ओदनम् पचति' (देवदत्त भात पकाउँछ) भन्ने उदाहरणमा 'ओदन' पदार्थ 'उत्पद्यमान्' छ र त्यसको उत्पत्तिको अनुकूल अर्थात् त्यसलाई उत्पन्न गर्नेवाला 'देवदत्त' नामक ओदनकर्ताले ओदनोत्पत्तिका निमित्त गरेको एक विशेष प्रकारको व्यापार (क्रिया) लाई 'भावना' शब्दले जनाइन्छ (पृ. ३२०) । यसै प्रकारले एक आज्ञार्थक उदाहरण 'गाम् आनय' (गाई ल्याऊ) वाक्यमा पनि कुनै गुरुले आफ्नो शिष्यलाई गाई ल्याउनको लागि भनिरहेका छन् । गुरुको आज्ञा (आदेशवाक्य) सुनेर शिष्यको मनमा गाई ल्याउने जुन प्रवृत्ति उत्पन्न

(उत्पद्यमान्) हुन्छ, त्यस प्रवृत्तिलाई देवदत्तको मनमा उत्पन्न गर्नेवाला (प्रवर्तक या उत्पादयिता) गुरुको मनमा उक्त समयमा रहने एक विशेष प्रकारको अभिप्राय नै 'भावना' हो (पूर्ववत्) ।

यसलाई थप प्रष्ट्याउँदै उनी अर्को स्थानमा लेख्छन् कि यस उदाहरणमा शिष्यलाई आदेश दिनेवाला गुरु 'भावक' हो । त्यस भावकको मनमा 'मेरो शिष्यले गाई ल्याओस्' भन्ने इच्छा भयो । त्यस इच्छाका कारणवश भावकले शिष्यलाई 'गाम् आनय' (गाई ल्याऊ) भनेर प्रेरित गरिरहेछ । भावकको यो 'प्रेरणा' नै उसको विशेष व्यापार हो – 'भावयितुर्व्यापारविशेषः' । यस प्रेरणात्मक व्यापार-विशेषबाट गुरुले आफ्नो शिष्यमा गाई ल्याउने 'प्रवृत्ति' पैदा गर्छ । यसरी कुनै काम गर्नका लागि कसैलाई प्रवृत्त गराउनेवाला प्रेरकको प्रेरणारूप (प्रवर्तनारूप) मनोगत व्यापारलाई नै 'शाब्दी भावना' नामकरण गरिएको छ (पृ. ३२१) । यसरी लौकिक सन्दर्भमा भावक (प्रयोजक) को मनोगत व्यापारविशेषलाई मीमांसकहरूले 'शाब्दी भावना' संज्ञा दिएका छन् (पृ. ३२२) । प्रेरणा (प्रवर्तना) लाई नै 'शाब्दी भावना' नामले कहिन्छ (पूर्ववत्) ।

शाब्दी भावना दुई प्रकारका मानिएको छ : लौकिक शाब्दी भावना र वैदिक शाब्दीभावना ।

लौकिक शाब्दी भावना (प्रेरणा, प्रवर्तना अथवा अभिप्राय आदि) भावक व्यक्तिको मनमा रहन्छ भने वैदिक शाब्दी भावना (प्रेरणा, प्रवर्तना अथवा अभिप्राय आदि) वैदिक 'विधि' ('लिङ्') आदि शब्दमा रहन्छ । भनिएको छ : "स च प्रवृत्यनुकूलव्यापारविशेषो लोके पुरुषनिष्ठोऽभिप्रायविशेषः । वेदे तु पुरुषाभावाल्लिङ्गादिशब्दनिष्ठ एव" (मीमांसान्यायप्रकाश, पृ. २२३) । "स च व्यापारविशेषो लौकिकवाक्ये पुरुषनिष्ठोऽभिप्रायविशेषः । वैदिकवाक्ये तु पुरुषाभावाल्लिङ्गादिशब्दनिष्ठ एव" (अर्थसंग्रह, पृ. २३) । वेदलाई अपौरुषेय मानिएको हुनाले वैदिक वाक्यका सन्दर्भमा कोही पनि व्यक्ति-विशेष भावकका रूपमा रहँदैन र वाक्य नै शाब्दी भावनाको प्रवर्तक मानिन्छ । वैदिक सन्दर्भमा प्रवृत्तिजनक अभिप्राय 'लिङ्गादि' शब्दहरूमा रहने भएको कारणले त्यस अभिप्रायरूप भावनालाई 'शाब्दी भावना' संज्ञाले जनाइएको हो (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ३२३) ।

प्रयोजनलाई लक्ष्य गरी क्रिया गर्ने जुन मानसिक व्यापार उत्पन्न

हुन्छ, त्यसलाई आर्थी भावना भनिन्छ (“प्रयोजनेच्छाजनितक्रियाविषयव्यापार आर्थीभावना” – अर्थसंग्रह, पृ. ३३) । माथि यज्ञदत्त र देवदत्तको उदाहरणमा देवदत्तमा उत्पन्न प्रवृत्तिको विषय ओदन-पाचन हुनुमा भावक (भावयिता) का हैसियतमा देवदत्त रहेको छ र उत्पद्यमान कुराका रूपमा ‘ओदनपाक’ (भात) रहेको छ । यहाँ उत्पद्यमान भातको उत्पन्न हुनुमा कारणभूत देवदत्तको मानसिक-व्यापार-विशेष नै आर्थी भावना हो (शास्त्री, सन् २००८, पृ. २२) । आर्थी भावनालाई उपर्युक्त संज्ञाले अभिहित गर्नुका दुई कारणहरू प्रतीत हुन्छन् । एक, स्वर्ग आदि फल व्यक्तिको अर्थ (प्रयोजन) हुन्छ र त्यही अर्थलाई प्राप्त गर्ने उद्देश्यले नै फलार्जक व्यक्तिमा यो भावना उत्पन्न हुने भएकाले यसलाई आर्थी भावना भनिएको हो । दुई, व्यक्तिद्वारा स्वर्गादि फल अर्थित हुन्छ, अतएव व्यक्ति नै अर्थ हो र व्यक्तिमा उत्पन्न हुने भएकाले प्रकृत भावना आर्थी भयो (शास्त्री, सन् २००८, पृ. ३६) । आर्थी भावनालाई विशिष्ट उद्देश्यद्वारा प्रेरित क्रियासम्बन्धी प्रयत्न (टेवर, सन् १९८९, पृ. १५८) तथा कुनै काम अवश्यै गर्नु भनी आउने अनुभूति वा प्रवृत्ति (जोशी, सन् १९९६, पृ. ४७) भनिएको छ ।

भट्टराय (वि.सं. २०३१) ले “आख्यातत्त्वको अंशले आर्थी भावना बुझाइन्छ” (पृ. १०८) भन्दै निम्नानुसार उदाहरणद्वारा आख्यातत्त्वलाई प्रष्ट्याएका छन् :

‘करोति’ संस्कृतमा प्रयोग त्यहाँ हुन्छ जहाँ प्रयत्नपूर्वक कर्ताले क्रिया गर्छ । गच्छति भन्दा गमनं करोति अर्थ आउँछ । यताबाट के बुझियो भने करोतिको अर्थ प्रयत्नपूर्वक क्रिया रहेछ भन्ने । करोतिको सामानाधिकरण्य आख्यातमा देखिन्छ । त्यसो हुँदा हरेक धातुमा करोति (गर्छ) भन्ने जोडिएको पाइन्छ । जस्तै ‘यजेत’ भन्दा यागेन कुर्यात्, पचति पाकं करोति, गच्छति, गमनं करोति । अर्थात् करोति अर्थ हुन्छ गर्छ भन्ने हिँड्छ, भन्नुको अर्को माने हो हिँड्ने काम गर्छ भन्ने । पढ्छ, पढ्ने काम गर्छ, पकाउँछ, पकाउने काम गर्छ, इत्यादिबाट प्रयत्नपूर्वक गरिने क्रियामा नै आख्यातत्त्व रहन्छ र प्रयत्नपूर्वक क्रियासँग समान अधिकरणमा करोति (गर्छ) भन्ने क्रियापदको प्रयोग सार्थक हुन्छ । (पृ. १०८)

यस परिचर्चालाई अगाडि बढाउँदै उनी लेख्छन् :

रथमा प्रयत्न नभएकोले उसो भए रथो गच्छति (रथ जान्छ)
भन्न मिल्दैन त भन्ने आशंकाका घिसार्नेमा (घोडा, बयल
आदिमा) रहेको गमन रथमा आरोप गरेर प्रयोग भएको भन्नु
पर्छ । जसको मतमा अन्योत्पादनाकूल व्यापारसामान्यलाई
भावना भनिएको छ । तिनका मतमा पनि, रथमा गमनातिरिक्त
व्यापार फेला नपर्ने हुँदा 'रथो गच्छति' यो प्रयोगलाई
औपचारिक अर्थात् लाक्षणिक प्रयोग भन्नुपर्छ । यसबाट
यही निष्कर्षमा पुगिन्छ, प्रयत्न नै आर्थी भावना हो । (पृ.
१०८-१०९)

उनी एक संस्कृत श्लोक ("प्रयत्नव्यतिरिक्तार्थभावना तु न शक्यते ।
वक्तुमाख्यातवाच्येह प्रस्तुतेत्यपरम्यते ॥") उल्लेख गर्दै निष्कर्ष पेस गर्छन्
"आख्यातले भनिने प्रयत्नभन्दा अर्कै आर्थी भावना छ भन्न सकिन्छ" (पृ. १०
९) ।

आर्थी भावनाको शाब्दी भावनासँगको सम्बन्ध विशिष्ट छ । शाब्दी
भावनासँग आर्थी भावना साध्यको रूपमा सम्बद्ध हुन्छ ("तत्र ... आर्थी
भावना साध्यत्वेन संबध्यते" - मीमांसान्यायप्रकाश, पृ. २२४) । आर्थी
भावनाको उत्पत्ति शाब्दी भावनाबाट हुन्छ (शास्त्री, सन् २००८, पृ. २९) ।
'आर्थी भावना'लाई 'शाब्दी भावना'को साध्य (भाव्य) मानिन्छ, अर्थात् यो
शाब्दी भावनाको साध्य हो (टेबर, सन् १९८९, पृ. १५८) । भट्टराय (वि.सं.
२०३१) का अनुसार,

आर्थी भावना (अर्थात् पुरुषवृत्ति) भाव्यत्वले उपस्थिति हुनामा
कारण के हो भने एउटै लिङ् आदि प्रत्ययले बोध्यत्व छ ।
अर्थात् दुवै भावनाको एउटै लिङ् पदले बोध हुने हुँदा आर्थ
भावना नै सन्निहित भई उपस्थित भएकोले शाब्दभावनाको
कर्मत्वले अन्वय हुन्छ, दूरोपस्थित यागादि चाहिँ अन्वय हुँदैनन् ।
यजेत इत्यादि लिङ्ले जस्तै आर्थी भावना बुझाउँछ, त्यस्तै
एकत्वादि सङ्ख्या, वर्तमानादि काल पनि बुझाउँछ । यसरी
आर्थभावना भै सङ्ख्याकाल पनि एक प्रत्ययबाटै गम्य भएको
र साथै सन्निहितोपस्थित हुँदा कसरी तिनीहरू पनि शाब्द

भावनामा कर्मत्वले अन्वय हुन्छ भनिदैन भन्ने शंकाका के जवाफ गरिन्छ भने अयोग्य भएकाले ती अन्वय हुँदैनन् । अर्थात् कर्तृगत एकत्व सङ्ख्या र वर्तमान आदि काल भाव्य (उत्पाद्य) हुन सक्तैनन् र अन्वय हुँदैनन् । (पृ. १०५-१०६)

आर्थी भावनालाई नै 'मुख्य-विशेष्य' मानेर अन्य कारकादि तथा शाब्दी भावनालाई विशेषण बनाएर आर्थी भावनामै अन्वित गरिन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ३२६) । यसरी मीमांसाको भावना सिद्धान्तमा 'आर्थी भावना'लाई 'शाब्दी भावना'को साध्यका रूपमा लिइन्छ र भावनालाई 'साध्यरूपिणी' मानी 'आर्थी भावना'लाई नै भावना-व्यापारको लक्ष्य ठहर्याएको बुझिन्छ ("सिद्ध-साध्यस्वभावाभ्याम् धात्वर्थो द्विविधस्तयोः । अन्योत्पादानुकूलात्मा भावना साध्यरूपिणी ।") ।

३. साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता

भावना (क्रिया) लाई साध्य, साधन (करण) र इतिकर्तव्यता (कथम्भाव) को आकाङ्क्षा हुन्छ, जसलाई 'किम्, केन, कथम्' शब्दहरूले निर्दिष्ट गरिन्छ ("किम् केन कथमित्यस्यास्त्रिधाऽऽकाङ्क्षा प्रवर्तते" – न्यौपाने, सन् १९९४क, पृ. ४३) । यसरी प्रत्येक भावनाका तीन अवयव हुन्छन् :

- साध्य
- साधन
- इतिकर्तव्यता

साथै, यहाँनेर विचारणीय के छ भने भावना-व्यापारका कर्ता भएकाले भावकहरू पनि 'भावना'का अभिन्न तत्त्व (अङ्ग) हुन् । पाण्डेय (सन् २००१, पृ. १०४) ले भनेभैँ नै, भावना व्यापारलाई भनिन्छ र व्यापार साश्रय नै हुन्छ, निराश्रय व्यापार सम्भव हुँदैन । यसैले स्वाश्रय कर्ताविना भावना-व्यापार अनुपपन्न हुन्छ । अर्थात्, भावनामा भावक (कर्ता) पनि स्वतः समेटिएका हुन्छन् ।

'कुर्यात्' (गरोस्) भन्ने लौकिक विधिवाक्यमा निम्नानुसारका तीन अवयवहरू खडा हुन्छन् : 'किम् कुर्यात्' (के गरोस् ?), 'केन कुर्यात्' (के साधनले गरोस् ?) र 'कथम् कुर्यात्' (कसरी गरोस् ?) । 'यजेत' आदि विधिवाक्यका हकमा पनि 'किम् भावयेत्', 'केन भावयेत्' र 'कथम् भावयेत्'

भन्ने अपेक्षा हुन्छ। जेवाट उपर्युक्त आकाङ्क्षाहरूको शान्ति हुन्छ, तिनलाई क्रमशः साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता भनिन्छ। भावना-व्यापारका कर्ताका रूपमा भावकहरूको स्वतः विद्यमानताका कारणले त्यसबारे कुनै सवाल गरिरहनु पर्दैन।

भावनाको कथम्-भावाकांक्षाका रूपमा रहेको इतिकर्तव्यतालाई कुमारिलले “इतिकर्तव्यता कर्तव्यताविशेषात्मिका” भनी बताएका छन् (तन्त्रवार्तिक, भावार्थाधिकरण)। पार्थसारथि मिश्रले शास्त्रदीपिकामा इतिकर्तव्यतालाई प्रकाराकांक्षा भनी अर्थात् एका छन् (सन् १९१५, पृ. २३६-२३७)। आपदेवले पनि यसलाई कर्तव्यको प्रकार नै मानेको देखिन्छ (मीमांसान्यायप्रकाश)। यसरी, इतिकर्तव्यताको अर्थ हुन आउँछ – कर्तव्यताप्रकार वा क्रियाप्रकार। सामान्यको भेदक विशेषलाई प्रकार भनिन्छ। सामान्यरूपले ज्ञात पदार्थले विशेषको अपेक्षा गर्दछ। त्यसैले कर्तव्यता वा क्रियाका पनि विभिन्न प्रकार हुन्छन्। इतिकर्तव्यताले ती विभिन्न प्रकारका कर्तव्यता वा क्रियालाई जनाउँछ भने भावनामा यसलाई एक अवयव मानेर भावना-व्यापारमा कर्तव्यता वा क्रियाबारे जान्नु पर्ने आकाङ्खालाई अङ्गीकार गरिएको हो। वैदिक सन्दर्भमा ‘यजेत् स्वर्गकामः’ अर्थात् ‘यागेन स्वर्गम् भावयेत्’ भनिँदा जुन व्यापार गर्नाले यागबाट स्वर्ग प्राप्त हुन्छ, त्यही व्यापार यागप्रति गरोस् भन्ने अर्थ आउँछ। जब यस व्यापारविशेषलाई जान्ने जिज्ञासा (आकाङ्क्षा) हुन्छ, तब त्यसलाई इतिकर्तव्यताकांक्षा भनिन्छ (पाण्डेय, सन् २००१, पृ. २०५)।

शाब्दी र आर्थी दुवैमा उपर्युक्त तीन अवयवहरू हुन्छन्। शाब्दी भावनाका सन्दर्भमा, आर्थी भावना, लिङादि प्रत्ययको ज्ञान र ‘अर्थवाद’द्वारा ज्ञात क्रियाको प्रशंसा क्रमशः साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता हुन् (अर्थसंग्रह, पृ. २८)। शाब्दी भावनालाई जब ‘किम् भावयेत्’ भनी ‘साध्य’को आकाङ्क्षा हुँदा साध्यत्वेन आर्थी भावनाको शाब्दी भावनामा अन्वय भई साध्याकांक्षा शान्त हुन्छ। ‘केन भावयेत्’ भनी ‘साधन’को आकाङ्क्षा हुँदा लिङादि ज्ञानको साधनत्वेन शाब्दी भावनाको साधनाकांक्षा शान्त हुन्छ। ‘कथम् भावयेत्’ भनी ‘इतिकर्तव्यता’को आकाङ्क्षा हुँदा अर्थवाद-वाक्यहरूबाट ज्ञापित हुनेवाला प्राशस्त्यको इतिकर्तव्यतात्वेन शाब्दी भावनाको इतिकर्तव्यताकांक्षा शान्त हुन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ३२४)। यसैगरी, आर्थी भावनाका

सन्दर्भमा 'साध्य'का रूपमा स्वर्गादिफल, 'साधन'को रूपमा याग (यज्ञ) र 'इतिकर्तव्यता'को रूपमा प्रयाज आदि अङ्ग-क्रियाहरू रहेका हुन्छन् (अर्थसंग्रह, पृ. ३७, पाण्डेय, सन् २००१, पृ. ११९, शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ३२५-३२६) ।

तालिका १ : वैदिक सन्दर्भमा भावनाका अवयवहरू

भावना	साध्य	साधन	इतिकर्तव्यता
शाब्दी	आर्थी भावना	लिङ्गादि प्रत्ययको ज्ञान	'अर्थवाद'द्वारा ज्ञात क्रियाको प्रशंसा
आर्थी	स्वर्गादि फल	यागादि	प्रयाज आदि अङ्ग-क्रियाहरू

मीमांसाको भावना सिद्धान्तमा 'आर्थी भावना'लाई 'शाब्दी भावना'को साध्यका रूपमा लिइएको एवं भावनालाई 'साध्यरूपिणी' भनिएको हुँदा 'आर्थी भावना' नै भावना-व्यापारको लक्ष्य मानिएको देखिन्छ। मीमांसकहरू भावनालाई बहुधा 'भावना-व्यापार'का रूपमा अभिहित गर्छन्। कुमारिलका मतमा, भावना सदैव क्रिया (कर्म वा व्यापार) बाट व्यवहृत हुने कुरा हो र यसैमा भावनाको सार्थकता छ। मीमांसा परम्परामा भाव्यत्व, साध्यत्व र कर्मत्वलाई पर्यायवाची शब्दहरू मानिएको छ। 'शाब्दी भावना'मा अपेक्षित कार्य-व्यापार वा कर्मानुष्ठान नै 'आर्थी भावना'बाट प्रवृत्त हुने हो। अर्थात्, 'शाब्दी भावना' र 'आर्थी भावना'को साहचर्यले नै 'भावना-व्यापार'को क्रियान्वयन सम्भव भएको मानिन्छ।

उपर्युक्त विश्लेषणपछि चोदना र आर्थी भावनाको परस्परको सम्बन्धबारे ध्यान पुर्याउनु प्रासंगिक हुनेछ।

४. आर्थी भावना र चोदना

मीमांसा मतमा 'चोदना'लाई धर्मको लक्षण मानिएको छ ("चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः।" – मीमांसासूत्र १।१।२)। शास्त्री (सन् २००३) ले भनेभै नै, सूत्रमा 'चोदना' पद प्रवर्तक-वाक्य अथवा विधि-वाक्यको निर्देशक हो। जसबाट कुनै पदार्थ लक्षित हुन्छ, बोधित हुन्छ, अर्थात् जानिन्छ, त्यसलाई लक्षण भनिन्छ। जस्तै : कुनै ठाउँमा धूवाँ देखियो भने आगोको ज्ञान हुन्छ।

यहाँ अग्निज्ञानको लक्षण (करण वा साधन) धूवाँ हो । जसरी यस दृष्टान्तमा आगोको लक्षण धूवाँ हो, त्यसरी नै धर्मको लक्षण 'चोदना' (प्रेरणा वा प्रवर्तक वाक्य) हो । प्रवर्तक वाक्यबाट धर्म बोधित (लक्षित) हुन्छ, जानिन्छ । यसरी प्रवर्तक वाक्यबाट जानिएको 'अर्थ' धर्मको स्वरूप हो (पृ. २६) ।

'चोदना'लाई परिभाषित गर्दै शबरस्वामीले भनेका छन् : "चोदनेति क्रियायाः प्रवर्तकम् वचनमाहुः ।" अर्थात्, "क्रियाको अर्थात् यत्किञ्चित् इतिकर्तव्यताक यागादिरूप क्रियाको, प्रवर्तक अर्थात् प्रवृत्तिको अनुकूल व्यापाररूप प्रवर्तनबोधक लिङ्गादि प्रत्ययघटित वचन अर्थात् यजेत स्वर्गकामः इत्यादिरूप वाक्यलाई चोदना भनिन्छ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ४) । श्लोकवार्तिकमा कुमारिल भट्टले लेखेका छन् : "किमाद्यपेक्षितैः पूर्णः समर्थः प्रत्ययो विधौ । तेन प्रवर्तकम् वाक्यम् शास्त्रेऽमिंश्चोदनोच्यते ।" अर्थात्, "के केले कसरी यस्तो अपेक्षा गरिएका साधन, साध्य तथा इतिकर्तव्यताका अंशहरूले पूर्ण संबद्धार्यक लिङ् आदि विधिमा नै पुरुषलाई प्रवर्तन गर्ने सामर्थ्य निहित हुन्छ त्यसको पूरक वाक्य अर्थात् प्रवर्तक वाक्य नै चोदना भनेर भनिन्छ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ४) ।

लौकिक सन्दर्भमा पनि 'चोदना'को प्रेरणापरक/प्रवर्तनात्मक अर्थ नै गरिएको छ । शबरस्वामीले "आचार्यचोदितः करोमीति हि दृश्यते ।" भनेको दृष्टान्तलाई प्रष्ट्याउँदै भट्टराय (वि.सं. २०३१) लेख्छन् :

दुनियाँ पनि आचार्यले चोदित, अर्थात् आचार्य प्रयुक्त प्रवर्तनबोधक लिङ्गादिघटित वाक्य प्रवर्तित भएर नै करोमि=गर्दछु । अर्थात् गुरुले गाई चराऊ, भन्नुभएमा गाई चराइन्छ । गुरुले समिधा लेराऊ भने समिधा ल्याइन्छ । गुरुले पढ भनेमा पढिन्छ, गुरुको अहोदयमोजिम गर्दछु भन्ने लोकमा पनि चोदनाको अर्थ प्रवर्तनबोध विधि नै देखिन्छ । (पूर्ववत्) ।

यसरी चोदनाको सार्थकता यसको क्रियान्वयनमा रहेको छ । उक्त क्रियान्वनको लागि व्यक्ति कसरी तत्पर हुन्छ भन्ने व्याख्या 'आर्थी भावना'को अवधारणाले प्रदान गर्छ । यसको मतलब के हो भने चोदनाको कार्य-पद्धतिले 'आर्थी भावना'बाटै सार्थकता पाउँछ । मीमांसा पद्धतिमा 'आर्थी भावना'लाई नै भावना-व्यापारको लक्ष्य ठहर्याएको हुनाले वैदिक र लौकिक दुवैथरी

वाक्यमा 'अर्थी भावना'को सार्थकता क्रिया मै रहेको मीमांसकहरूको निष्कर्ष रहेको बुझिन्छ ।

बृहत् सन्दर्भमा, 'अर्थी भावना'ले मीमांसा दर्शनको परम्परामा पुरुषार्थ-चतुष्टय (धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष) सबैको प्राप्तिका लागि आकांक्षित कार्य-व्यापारको प्रवर्तनालाई समेट्छ । मीमांसा दर्शनलगायतका वैदिक परम्पराका आस्तिक दर्शनहरूले जीवनका आधिभौतिक, आधिदैविक एवं आध्यात्मिक तीनैवटा आयामहरूलाई समेट्ने एवं पुरुषार्थ-चतुष्टय (धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष) को प्राप्त गराउने मान्यता रहेको छ । तसर्थ, आधिभौतिक, आधिदैविक एवं आध्यात्मिक सबै पक्षहरूलाई समन्वित गर्दा मानसिक व्यापारका रूपमा अर्थी भावनाले पुरुषार्थ-चतुष्टय (धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष)का लागि आकांक्षित समग्र इतिकर्तव्यतालाई आत्मसात् गर्छ ।

५. कुमारिल भट्टको ज्ञानविषयक सिद्धान्त र भावना सिद्धान्त

कुमारिल भट्टको ज्ञानविषयक प्रकल्पनामा कुनै पनि ज्ञानको क्रियामा ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञानकरण (ज्ञानको साधन) र ज्ञातता (ज्ञानको परिणाम) गरी चारवटा अवयवहरू हुन्छन् । यसलाई भावना सिद्धान्तसँग निम्नानुसार तुलना गर्न सकिन्छ ।

तालिका २ : कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त र भावना सिद्धान्त

ज्ञानविषयक सिद्धान्त	भावना सिद्धान्त
ज्ञाता	भावक
ज्ञेय	शाब्दी भावना
ज्ञानकरण	साधन
ज्ञातता	साध्य (अर्थी भावना)

परिप्रेक्ष्यानुकूल पृथक्-पृथक् पारिभाषिक शब्दावलीहरू प्रयोग गरेका भए तापनि समष्टिमा कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त र भावना सिद्धान्तले ज्ञान-व्यापार र भावना-व्यापारका आधारभूत प्रक्रियालाई एकै तरहले व्याख्या गरेका छन् ।

'अर्थी भावना'लाई नै भावना-व्यापारको लक्ष्य (साध्य) ठहर्याएको एवं वैदिक र लौकिक दुवैथरी वाक्यमा 'अर्थी भावना'को सार्थकता क्रिया मै रहेको

मानिएको तथ्यलाई मीमांसा दर्शनको सारभूत सिद्धान्तका परिप्रेक्ष्यमा बुझ्नु पर्छ। वास्तवमा मीमांसा दर्शनमा कर्मको विशेष महत्ता छ र मीमांसकहरू त्यसैलाई सार्थक मान्छन्, जो कर्मार्थ होस् अर्थात् क्रियामा उपयोगी होस् (“आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्शानाम् तस्माददित्यमुच्यते।” – मीमांसासूत्र २।१।१)। कर्म, धर्म, यज्ञ आदि शब्दहरूको यथार्थ अर्थबोध नभई मीमांसा दर्शनको समीचीन ज्ञान हुन सक्दैन भनिन्छ (अधिकारी, वि.सं. २०६२, वि.सं. २०७९ख)। मीमांसा दर्शनअनुसार जो क्रियार्थक छैन, त्यो अप्रामाणिक मानिन्छ (पाण्डेय, सन् २००१, पृ. ७१)। वैदिक सन्दर्भमा क्रियासँग प्रत्यक्ष सम्बद्ध देखिने विधिवाक्यका साथै मन्त्र, नामधेय, निषेध र अर्थवादकोसमेत क्रियाकै लागि सहायकका रूपमा मीमांसकहरूले अर्थापन गरेको तथ्यले ‘कर्मोति मीमांसकाः’ भनिनु पूर्णतः यथार्थपरक रहेको दृष्टिगत हुन्छ। भावनाको सिद्धान्तले पनि मीमांसा दर्शनको यही सारभूत सिद्धान्तलाई आत्मसात् गरेको देखिन्छ (अधिकारी, वि.सं. २०६९ख)।

६. सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा दार्शनिक सिद्धान्तीकरण

भावना सिद्धान्तको अनुशीलन सञ्चार विधाका दृष्टिबिन्दुबाट पनि गरिएको छ। मीमांसा-दर्शन-प्रणीत प्रमा, मान (प्रमाण) र मेय (प्रमेय) का साथै कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त, अभिहितान्वयवाद तथा भावना सिद्धान्तका विभिन्न पक्षहरूबारे गरिएको अनुसन्धान (अधिकारी, वि.सं. २०६९क) बाट प्राप्त निष्कर्ष अत्यन्त महत्त्वपूर्ण छ। आफ्ना-आफ्ना परिप्रेक्ष्यानुकूल पृथक्-पृथक् पारिभाषिक शब्दावलीहरू प्रयोग गरेका भए तापनि समष्टिमा कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त र भावना सिद्धान्तले ज्ञान-व्यापार र भावना-व्यापारका आधारभूत प्रक्रियालाई एकै तरहले व्याख्या गरेका छन्। वास्तवमा संसारमा हुने सबै किसिमका कर्मलाई भावना-व्यापारका रूपमा अर्थाउन सकिने मान्यता भाट्ट-मीमांसा-दर्शनको रहेको छ भन्दा अत्युक्ति हुँदैन। यस आधारमा सञ्चारप्रक्रिया पनि एक विशेष प्रकारको ‘भावनाप्रक्रिया’ नै हो। अर्थात्, सञ्चारप्रक्रिया पनि ‘भावनाप्रक्रिया’ कै प्रकार-विशेष हो।

सञ्चारप्रक्रिया पनि ‘भावनाप्रक्रिया’ कै प्रकार-विशेष भएको यथायथ हुनुले सञ्चार सिद्धान्तीकरणमा मीमांसा दर्शनको प्रभाव विस्तार भएको छ र नयाँ सञ्चार ढाँचा (प्रारूप) को अभिनिर्माण पनि गरिएको छ (थप

अध्ययनका लागि द्रष्टव्य – अधिकारी, वि.सं. २०६९क, वि.सं. २०६९ग, वि.सं. २०६९घ, वि.सं. २०७०, वि.सं. २०७१क, वि.सं. २०७१ख, वि.सं. २०७६, वि.सं. २०८१) । सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा सञ्चारप्रक्रिया भन्नाले त्यस्तो प्रणालीलाई बुझिन्छ – जसमा 'भावक'हरूले आफ्ना-आफ्ना 'शाब्दी-भावना'लाई 'अभिधान' क्रियाद्वारा व्यक्त गरी 'करण'का माध्यमबाट साभेदारी गरेका 'प्रमा'को 'बोध', उपर्युक्त प्रक्रियाका अन्य तत्त्वहरू ('दोष', 'प्रकरण' र 'जिज्ञासा') सँगको परस्परको सम्बन्धसमेतको फलस्वरूप, 'आर्थी भावना'का रूपमा गर्छन् ।

तालिका ३ : सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा

सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाका चार मुख्य-विषयहरू			
कर्ता	इतिकर्तव्यता	साधन	साध्य
भावकहरू	अभिधान बोध जिज्ञासा	शाब्दी भावना प्रमा करण दोष प्रकरण	आर्थी भावना

मीमांसा वाङ्मयमा भावनाका अवयवका रूपमा साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता सर्वमान्य छन् भने भावक पनि एक अनुक्त (तर स्वाभाविक) अवयवका रूपमा रहेको हुन्छ । यस परिप्रेक्ष्यमा कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त एवं भावना सिद्धान्तलाई भावक, साध्य, साधन र इतिकर्तव्यताका समष्टिका रूपमा बुझ्न सकिन्छ । सञ्चारको सिद्धान्तीकरणका हकमा पनि यिनै चार अवयवहरू (भावक, साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता) लाई सिद्धान्तीकरणका चार मुख्य-विषयका रूपमा पहिचान गरिएको छ । यिनलाई सञ्चारको प्रणालीगत शृङ्खलामा संयोजन गर्दा भावक, इतिकर्तव्यता, साधन र साध्य भनी क्रमागत रूपमा राखिएको छ ।

यसरी, सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा चार मुख्य-विषयहरू रहेका छन् – भावक, इतिकर्तव्यता, साधन र साध्य । भाट्ट-मीमांसा-दर्शनका आधारमा अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रियाका ११ वटा तत्त्वहरू यिनै चारवटा मुख्य-विषयहरूमा समाविष्ट छन् । भाट्ट-मीमांसा-दर्शनका आधारमा

अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रियालाई उपर्युक्त मुख्य-विषयहरूले सारतः रूपरेखाङ्कित गर्छन् ।

सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा प्रयुक्त सबै पदावलीहरू पारिभाषिक पदावली हुन् । अवधारणाका रूपमा यिनीहरू मीमांसा वाङ्मयबाट लिइएका हुन् । ढाँचामा यिनको प्रयोग अभिनिर्माणका रूपमा भएकाले सम्बद्ध पदहरूको मीमांसा वाङ्मयमा जे अर्थ छ, त्यही नै हुबहु ढाँचामा नहुने, प्रत्युत सम्बद्ध शोधका सन्दर्भमा अर्थ्याइन्छ । तसर्थ, उपर्युक्त पारिभाषिक पदावलीहरूको सान्दर्भिक अर्थ-बोधका लागि यिनलाई कसरी अभिनिर्मित गरिएको छ भन्ने विचार गर्नु जरुरी हुन्छ ।

आचार्य कुमारिलका मतमा, भावना सदैव क्रिया (कर्म वा व्यापार) बाट व्यवहृत हुने कुरा हो र यसैमा भावनाको सार्थकता छ । मीमांसा परम्परामा भाव्यत्व, साध्यत्व र कर्मत्वलाई पर्यायवाची शब्दहरू मानिएका छन् । यसको तात्पर्य के हो भने भाट्ट-मीमांसा दृष्टिकोणअनुसारको सञ्चार सधैं सोद्देश्य हुन्छ । उपर्युक्त उद्देश्यलाई वैदिक सन्दर्भमा 'चोदना' भनी मानिएको छ र त्यसको सार्थकतालाई 'आर्थी भावना'ले प्रकट गर्छ । प्रेरणामूलक शाब्दी भावनाअनुरूप नै यस्तो आर्थी भावना प्रवर्तित हुनुलाई वैदिक एवं लौकिक दुवै परिप्रेक्ष्यमा 'भावनाप्रक्रिया'को सफलता मानिन्छ । त्यसैले सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा पनि सञ्चारप्रक्रियाको लक्ष्य वा साध्यका रूपमा 'आर्थी भावना'लाई मानिएको हो । यस पृष्ठभूमिमा भाट्ट-मीमांसा दृष्टिकोणअनुसारको सञ्चार सधैं सोद्देश्य हुन्छ भनी भावकहरूको इतिकर्तव्यता सदैव उपर्युक्त 'आर्थी भावना'को प्राप्तितर्फ नै लक्षित हुनु पर्छ भन्ने निर्देश गरिएको हो ।

सन्दर्भ सामग्री

अधिकारी, निर्मलमणि (वि.सं. २०६२) । *मीमांसा दर्शन निर्देशन* । काठमाडौं : प्रशान्ति पुस्तक भण्डार ।

अधिकारी, निर्मलमणि । (वि.सं. २०६९क) । सञ्चाप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अध्ययन । विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध । वसन्तपुर, काठमाडौं : नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय अनुसन्धान केन्द्र ।

अधिकारी, निर्मलमणि । (वि.सं. २०६९ख) । मीमांसा दर्शनको भावना सिद्धान्त । *मधुपर्क*, ४५(६), ३४-३७ ।

- अधिकारी, निर्मलमणि । (वि.सं. २०६९ग) । भाट्ट-मीमांसा दर्शनको सान्दर्भिकता : आधुनिक सञ्चारशास्त्रीय परिप्रेक्ष्य । *दर्शन-दृष्टि*, १(२), ३-४, ३३ ।
- अधिकारी, निर्मलमणि । (वि.सं. २०६९घ) । मीमांसा-दार्शनिक सञ्चार-सिद्धान्तीकरण र आर्थी भावना । *दर्शन-दृष्टि*, २(१), ३६-३७ ।
- अधिकारी, निर्मलमणि । (वि.सं. २०७०) । सञ्चारप्रक्रियाका तत्त्वहरु : भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक दृष्टिकोण । *दर्शन-दृष्टि*, २(२), ५४-६१ ।
- अधिकारी, निर्मलमणि । (वि.सं. २०७१क) । सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा । *दर्शन-दृष्टि*, ३(१), ४६-५२ ।
- अधिकारी, निर्मलमणि । (वि.सं. २०७१ख) । महान् दार्शनिक कुमारिल भट्ट र भाट्ट-मीमांसा दर्शनको संक्षिप्त परिचय । काठमाडौँ : शिवप्रसाद गौतम, शान्तिदेवी गौतम र सुशील गौतम ।
- अधिकारी, निर्मलमणि । (वि.सं. २०७६) । सञ्चार सिद्धान्तीकरण । काठमाडौँ : सञ्चारयोग मिडिया ।
- अधिकारी, निर्मलमणि । (वि.सं. २०८१) । सिद्धान्तको निरूपण र मौलिक सिद्धान्तीकरणको एक उदाहरण । *म्याग्देका हरफहरु*, २, ८-१६ ।
- जोशी, लक्ष्मणशास्त्री (सन् १९९६) । *क्रिटिक् अफ हिन्दूइज्म एण्ड अदर रिलिजन्स* । बम्बइ : पपुलर प्रकाशन ।
- टेवर, जे. (सन् १९८९) । *आर् मन्त्रज् स्पीच एक्ट्स् ? द मीमांसा प्वाइन्ट अफ् भ्यू* । एच.पी. आल्पर (सं.), मन्त्र (पृ. १४४-१६४) । अल्बानी, न्यूयोर्क : स्टेट युनिभर्सिटी अफ् न्यूयोर्क प्रेस ।
- न्यौपाने, काशीनाथ (सन् १९९४क) । *मीमांसा पदार्थ विज्ञानम्* । वाराणसी : दिलीप कुमार पब्लिशर्स ।
- न्यौपाने, काशीनाथ (सन् १९९४ख) । पूर्वपीठिका । *मीमांसा पदार्थ विज्ञानम्* । वाराणसी : दिलीप कुमार पब्लिशर्स ।
- न्यौपाने, काशीनाथ (वि.सं. २०५६) । *मीमांसातर्कभाषा* । काठमाडौँ : जयतु संस्कृतम् ।
- पाण्डेय, कपिलदेव (सन् २००१) । *मीमांसान्यायप्रकाश विमर्श* । वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय ।
- भट्ट, कुमारिल (सन् १९८३) । *श्लोकवार्तिक* । अनु. गङ्गानाथ भ्मा । दिल्ली : श्री सत्गुरु पब्लिकेशन्स ।

भट्ट, कुमारिल (सन् १९९८) । *तन्त्रवार्तिक* । अनु. गङ्गानाथ भा । दिल्ली :
पिल्ग्रिम्स बुक्स ।

भट्टराय, चूडानाथ (वि.सं. २०३१) । *मीमांसा मयूख* । काठमाडौं : नेपाल
राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

मिश्र, पार्थसारथी (सन् १९१५) । *शास्त्रदीपिका* । बम्बई : निर्णयसागर प्रेस ।
शास्त्री, उदयवीर (सन् २००३) । *मीमांसा दर्शनम्* । दिल्ली : विजयकुमार
गोविन्दराम हासानन्द ।

शास्त्री, दयाशङ्कर (सन् २००८) । *लौगाक्षिभास्करकृतः अर्थसंग्रहः* । वाराणसी
: चौखम्बा विद्याभवन ।

शास्त्री मुसलगाँवकर, गजानन (सन् १९९२) । *मीमांसा दर्शनका विवेचनात्मक
इतिहास* । वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।